学术思想

俞樾公羊思想发微

罗雄飞

[摘要] 俞樾是晚清著名经学家。他治经治学的重点和主要学术成就体现在朴学方面，他的经学思想则倾向于公羊学。公羊学的基本思想即《春秋》当新王、孔子改制、三统三世、大一统、夷夏之辨等，都在俞樾的经传训诂中得到体现。俞樾还将“六经”视为一个整体，认为孔子删定“六经”是以公羊思想为主旨的。

[关键词] 俞樾 公羊学 三科九旨 大一统

[中图分类号] K249 [文献标识码] A [文章编号] 1002 - 8587 (2004) - 03 - 0088 - 07

Yu Yue's Thoughts on the Gongyang

Yu Yue was a famous scholar of Confucianism. His major interests and main scholarship were on philology. His thoughts on the Confucian Classics tended to agree with the Gongyang School. The essence of the Gongyang School was illustrated in the study of Yu Yue. Yu Yue regarded the Six Classics as a complete work and believed that the Gongyang thought embodied the essence of Confucius' thought when he compiled Six Classics.

俞樾（1821—1907），字荫甫，号曲园，浙江德清人。他是晚清“最有声望”[②]的经学家。《春在堂全集》是他的学术成果的总集，近500卷。其主要学术成就是校勘、训诂群经、诸子和归纳古文“文例”，因此，向以朴学家驰名中外。值得指出的是，俞樾虽致力于朴学，就其经学思想而言，却又具有公羊学倾向。章太炎曾指出：俞樾“治《春秋》颇右公羊”[②]。傅斯年先生更是从“主义”上将俞樾归入到公羊家的队伍中。[③]但长期以来，学术界对此仅是相因为说而已，尚没有人对俞樾的公羊思想作系统的整理。因此之故，有的学者对俞樾的公羊学倾向抱持一种怀疑，认为俞樾治经“仅涉《公羊》之微言大义”，“尚不及三科九旨，更无论大一统”[④]。有鉴于此，本文拟着重联系“三科九旨”、“大一统”等公羊基本思想，对俞樾的公羊学思想进行具体的考察。

一

俞樾一再说明，应以《春秋》为“素王之法”。这与公羊家以《春秋》当新王之说类似。所谓“以《春秋》当新王”，大意谓孔子作《春秋》，以《春秋》一经行天子褒贬进退、存亡继绝之权，而为一新王之法。此说为公羊家历代相传之旧说。《春秋》首书“元年春王正月”，《公羊传》曰：“王者孰谓，谓文王也。”这即是说，《春秋》所托之王并不是周平王东迁之后周王朝实际在位的周王，而是另一位并不存在的文王。此文王是周始受命之王，又非《春秋》二百四十多年间颁正朔之王。《春秋》当新王之说，由此发其端。孟子云：“《春秋》，天子之事。”[⑤]在公羊家看来，这里的“天子”，

[收稿日期] 2003 - 10 - 30

[作者简介] 罗雄飞（1964—），男，北京物资学院图书馆副教授；北京 101149

亦是就“新王”而言。司马迁指出：“孔子闵王道废而邪道兴……故因史记作《春秋》，以当王法。”[6]又谓《春秋》：“贬天子、退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。”[7]司马迁这里的所谓“王”，当指《春秋》所托之“新王”。《春秋》当新王之义，董仲舒发明最多，何休进一步发扬其说。在董仲舒所著的《春秋繁露》一书中，每每提到：“《春秋》作新王之事、变周之制”、“《春秋》上黜夏、下存周，以《春秋》当新王”之类的说法。这里不一一具引。清代公羊学家刘逢禄于《公羊何氏释例》一书中对《春秋》当新王之义亦有一段极具代表性的概括，他说：“天不生仲尼，万古如长夜，《春秋》是也。故日归明于西而以火继之，尧舜禹汤文武之没而以《春秋》治之，虽百世可知也。”[8]“托王于鲁”与“《春秋》当新王”之说，在本质上是一致的。“《春秋》当新王”重在说明孔子作《春秋》的目的，“托王于鲁”强调《春秋》一经的表达手法，然其根本内涵则依然是以《春秋》当新王。

俞樾接受了公羊学的这一思想，且在著作中反复加以阐明，可以说，这是他训释《春秋》经传的基本出发点和指导思想。他认为：左氏纪事之书，于鲁国之史，知之悉，言之详。而公羊子则说经之书，鲁事非所知，说经而已。且谓“经者，孔子为万世立素王之法，非为鲁记事也”[9]。因此，他认为《公羊春秋》既是传孔氏之经，所言礼制为素王之制，不必完全与鲁史相符。又谓“孔子生衰周，不得位，乃托鲁史，成《春秋》，立素王之法，垂示后世”[10]。他论“春秋天子之事”，更直接强调：《春秋》所书，“皆孔子所立素王之法”[11]。俞樾又详言“托王于鲁”之义。他指出：孟子所谓“《春秋》天子之事”即公羊家托王于鲁之说，强调：素王之法不得不有所托，而鲁为父母之国，所见、所闻、所传闻较他国可据，故托之。他进一步阐发其旨云：“隐公非受命之君也，而《春秋》于是乎始，则以为始受命也；鲁哀公时，非太平也，而《春秋》于是乎终，则以为人道浃，王道备，功至于获麟也。”又云：“内而鲁十二公及季、孟诸大夫，外而周天子及齐、晋、秦、楚诸国之君若臣，无非《春秋》所托以行法。譬犹奕焉，彼皆棋也，孔子作《春秋》，则举棋者也。”[12]俞樾又论学者不信“托王于鲁”之非，认为孟子既言《春秋》为天子之事，则何氏之说固有所受，且言“自宋以来，儒者举不识《春秋》之义，惟苏明允独得之。”苏洵（明允）论《春秋》云：“有善而赏之，非曰吾赏之，鲁赏之也；有罪而罚之，非曰吾罚之，鲁罚之也。鲁之赏罚不出境，而以天子之权予之，何也？曰：天子之权在周，夫子不得已而以予鲁也。”俞樾深赏其言，认为“此即黜周王鲁之说”[13]，因谓孔广森笃信《公羊》，而又对“托王于鲁”之说不以为然，未免买椟而还珠。俞樾又以“托王于鲁”之义释《春秋》，他释“隐公不书即位”云：“鲁之隐公犹周之文王，文王虽受命改元，然必待武王而后定鼎乎郏鄏。”因以为隐公不书即位，乃圣人“示开创之始”，王业未成，从而见“创业之难”。[14]又释《公羊传》“王者孰谓，谓文王也”之“文王”曰：“周自武王始改正朔，则王正月宜为武王，乃云文王者，盖武王既有天下者也，文王则未有天下而创立王者制度者也。孔子作《春秋》，托王于鲁，鲁亦未有天下，而孔子借鲁以立王者之制，是以文王王鲁，不以武王王鲁也。”[15]俞樾解隐元年经书天王、而《公羊传》两言诸侯之故云：“《春秋》托王于鲁，周鲁交涉始于此事，故于传文微见其意。经书天王，而传两言诸侯，所谓齐王德于邦君，示黜周王鲁之意义也。”[16]成二年，《春秋》书“……曹公子手及齐侯战于鞌”，《公羊传》认为，所以书公子手，则“忧内也”。俞樾认为，大夫得忧内，不得忧外。而此年鞌之战，曹使大夫帅师从鲁，与齐战，依《春秋》“义例”，不当书“曹”。所以书者，《春秋》托王于鲁，故曹忧外而谓之忧内，“内，谓鲁也。”[17]俞樾又以“托王于鲁”之义辩谷梁氏之非。隐九年，《谷梁传》有“聘诸侯非正”之语，俞樾不以为然。他认为：天子于诸侯曰问，诸侯于天子曰聘，《春秋》隐九年书“聘”，正见圣人“托王于鲁”之义。他指出：《春秋》“托王于鲁”，故于天王书“来”，聘于小国，书“来朝”，隐然以鲁当新王。因谓谷梁子“浅于春秋……未达《春秋》托王于鲁之义。”[18]上述表明，俞樾不仅笃信“托王于鲁”之说，于《春秋》经传之训诂亦

能曲径旁通，对“托王于鲁”之义多所发挥。

俞樾所谓“托王于鲁”之“王”，所谓“素王”，其实即指孔子本人。他说：“天意固以孔子作《春秋》，为周兴五百年后之王者。”[19]他论《论语》“文王既没，文不在兹乎！”云：“孔子一文王也，文王未有天下，而一王制度已备，是无天下之名而有天下之实。孔子际苍姬之末运，建百王之大法，作《春秋》一经，借鲁以立王者之制，是文王为有周一代之文王，孔子为继周万世之文王。”[20]由此可见，在俞樾看来，文王、鲁王，皆是孔子假托之王，皆是棋子而已，孔子作为“举棋者”即是“素王”的真实主体，亦是“托王于鲁”之“王”。

二

公羊家口说微言，有孔子改制之说。所谓孔子改制，是指孔子改周之旧制，立《春秋》之新制。由于孔子改制说未明著于竹帛，至汉乃由公羊家宣于世，故后儒多不信孔子改制说。古文家之立场更是激烈反对，认为孔子之志在“从周”，决不在改制。然孔子改制说与《春秋》新王说、《春秋》王鲁说实有内在的联系。俞樾既以孔子为周兴五百年后之新王，且以其为“继周万世之文王”。孔子改旧制立新制便是顺理成章之事。

俞樾论及周末大乱的原因时指出：周人兼二代之所有，而增二代之所无，礼乐制度于是大备，虽孔子之圣，不知所以加之，至其末，则举先王之法尽废之而后已。又云：“治不极，乱不生；治之极，乱之端也。”他因此指出：“自尧舜至周文武未远也，而养生送死之具已穷而无可复加，此其所以大乱耶？”[21]有见于此，俞樾认为“孔子将作《春秋》，先修王法”[22]。因作《王制说》，详论《礼记·王制》中的三等爵制、三时田制、建国之制、立学之制以及公田籍而不税之制。认为这些制度与公羊师说“往往符合”。因谓《王制》为孔子所作，而由门弟子私相纂辑而成。他强调：后儒见《王制》“与《周礼》不合而疑之，不知此固素王之法也”[23]。隐五年《公羊传》，何休注云：“礼，天子六师、方伯二师、诸侯一师。”此说与《周礼》不合，学者多致其疑。俞樾则认为，此乃“孔子所定之制，公羊家传之，而何劭公述之者也”[24]。然他又疑其文有阙失，认为当作天子六师、方伯四师、大国诸侯二师、小国诸侯一师。他又释昭五年《公羊传》“然则曷为不言三卿，五亦有中，三亦有中”之文，认为依《春秋》孔子之制，不得有中军，有中军，非《春秋》之法。又云鲁于襄十一年作三军，至此舍之，则无中军。且云舍之之故，认为《春秋》至昭公之初，已入所见之世，有文致太平之端，适有舍中军一事，圣人记之以见《春秋》之法。因谓《公羊传》之文乃广言之，不单就鲁国而言。意谓现有三军者，就三而舍其中；现有五军者，就五而舍其中。又谓三而舍其中，此《春秋》大国诸侯二师之法；五而舍其中，则《春秋》方伯四师之法。这样，文致太平之时，则“皆合乎素王之制矣”。[25]

值得指出的是，俞樾虽以孔子改制为说，赞成公羊家变周之文、从殷之质的说法。然俞樾所理解的改制仅仅是形式的改变。《论语》云：“文犹质也，质犹文也。”俞樾释该文云：“文质之异，异乎其在外者也。至其中之所存，如君臣之主敬、父子之主恩，不以文而有加，不以质而有损也。”[26]

三

三统说是《春秋》微言，赖口说相传。三统说的源头在《论语》和《春秋》经传之中，然其义隐晦，因此，不同公羊家之说颇存异议。董仲舒在《春秋繁露·三代改制质文》中，对三统说进行了详细的论述。《白虎通》亦有一段文字集中论通三统之义。董仲舒的三统说主要有“三王”“五帝”“九皇”等概念。三统即指“三王”之统，强调“同时称王者三”。所谓“同时称王者三”，即新王确立王统地位后，使前二代王之后退封百里为侯国，他们形式上保留前代之王的统绪，仍继承原来的正朔和服色，客而不朝。“五帝”“九皇”则是三王之前更久远的朝代。退出“三王”者为帝，帝数有五；退出“五帝”者为皇，皇数有九。董仲舒的三统说一是强调三统更替。即每当一王

兴起受命而王时，就有一新王之统加入三统，同时也有一旧王之统退出三统，而形成一具有新内容的三统。二是认为三统礼制不同。在他看来，每一王兴起，必建一新统。在此新统中，正朔、服色、礼乐制度都与前王之统不同，以示新王统受命于天。他又以黑、白、赤三色分别代表不同的三统，以示三正之色不同。《白虎通》之三统说不同于董仲舒三统之处，主要在于它强调二王之后若有圣德，天下安之，可再受命为王。如周代殷而王，殷退为二王后，若殷后有圣德，天下安之，殷后可再受命而王。《白虎通》以为这种“非其运次”的情况出现，同样是合理的。

俞樾对董仲舒的三统说是基本赞同的。他在《孝经先王申郑注义》一文中，详引董仲舒《春秋繁露·三代改制质文》云：“王者之治，必正号、绌王，谓之帝，存二王之后，同时称帝者五，称王者三，是故周人之王，上推神农为九皇，而改号轩辕，谓之黄帝（注：今说以神农为炎帝）。因存帝颛顼、帝喾、帝尧之帝号，绌虞而号舜，曰帝舜，录五帝以小国。下存禹之后于杞，存汤之后于宋，以方百里，爵号公。皆使服其服，行其礼乐。然则，九皇五帝三王之名，随世代而迭迁。因谓董氏所谓《春秋》作新王之法，殷周为王者之后，绌夏改号，禹谓之帝。”乃“《春秋》之制也。”[27]俞樾论《诗经》“鲁无《风》而有《颂》”之故，再次详引该文，认为《春秋》“应天作新王之事，时正黑统，王鲁、尚黑，绌夏亲周故宋”[28]。他还指出：《春秋》书王二月、王三月，即是三统之义。他又论《论语》“周监于二代”云：“唐虞帝而非王，非周所得而监。”又谓“夏礼吾能言之，殷礼吾能言之”并非指孔子不能言唐虞之礼，而是“唐虞之帝制，非所用于王者之世”，故孔子所不言。又谓颜渊问为邦，孔子不以韶舞冠夏时之前，而退列于后，“亦以其帝焉而远之也。”又论孟子言性善必称尧舜，而论取民、论建学则仅及夏商周，而不及尧舜。因谓孟子深得三统之义。[29]俞樾又将三统说运用于经传训诂的学术实践中，如文十三年《公羊传》书：“鲁祭，周公何以为牲？周公用白牡。”俞樾释周公用白牡之故云：武王崩，而成王幼，以殷制而论，周公当王，而周公谦不敢当，故摄而不立，及周公既没，成王以周公为有大勋劳，若以殷制，周公本宜及天子位，故命鲁公世世祀周公以天子之礼乐，不用周礼而用殷礼。因谓“周公人臣，本不当用天子礼乐，其得用天子礼乐者，从殷制也”[30]。殷尚白，故用白牡。

需要指出的是，在大多数场合下，俞樾论三统说，多发挥董氏之旨。但他也曾以《白虎通》之义说经。其说《毛诗》“惟此二国”，就是一个显例。他在这里强调，二王后若其德足以号令天下，则不限于运次，仍可为王。[31]可见，他的三统说，在一定程度上，还兼采了《白虎通》中的思想。

四

大一统说，是公羊家关于政治秩序的学说。公羊家关于大一统的论述，主要体现在《春秋》经传和董仲舒、何休的思想言论中。公羊家的大一统思想有“形上”含义和“形下”含义两个方面。“形上”含义即“以元统天”、“立元正始”。所谓“以元统天”，就是以元或元气作为宇宙万物的本体，强调宇宙万物、人类社会以至山川草木、鸟兽昆虫都是从元或元气所出。所谓“立元正始”是指宇宙中的万事万物与人类历史中的政治活动和政治制度，都必须有一个纯正的开端，惟其如此，才能获得意义和价值。其归结点是：一统的政治秩序不能统于客观外在的道，不能统于人格化的天，亦不能统于暴力。强调一统的政治秩序必须统于先天的元，这样才算合理合法。大一统的“形下”含义是尊王，建立王道政治，通过王统维系天下，实现六合同风、九州共贯的一统局面。

俞樾于大一统的“形上”之义阐发不多，然亦偶有涉及。他说：“天地，一气之所弥纶也，气之所感，聚而成形，非惟人得天地之气，即飞潜动植，无不得天地之气以为气。”[32]他又说：“盘古者，元气之名也。”因以盘古之传说，证“天地之中，形形色色，皆元气之所生也。”[33]他以气释神、释鬼、释魂魄、释仙怪。不过，他又认为“气之可养”，养之之法，则在于“持志以率气”[34]。他所谓“志”，又指

“义”与“道”而言。这与“以元统天”虽有不同，然都认为“气”是构成世界万物的基本单元。

俞樾对大一统的阐发，重在“形下”层面，即“尊王”。他论闵子骞，谓闵子骞在鲁昭公被逐之时，不忘故君，辞费宰以从故君，因以“所养者深，所争者大”许之，并谓“冉有、子贡之徒，皆不及焉”[35]。他又引《论语·先进篇》“仍旧贯”一语以释长府之事不见于《春秋》之故，认为长府本为财货之府，然昭公居之以攻季氏，则已具有特殊的象征意义。鲁人为长府乃季氏想要消除人们对昭公的怀念，此所以《春秋》不书。又谓《论语》“仍旧贯”之“仍”鲁读为“仁”，“仁”即爱，“仍旧贯”即“爱旧贯”。因谓闵子为此言，而孔子许之“言必有中”，实为“圣门之微言”。[36]这里所谓“微言”，其实即指“尊王”而言。俞樾又谓孔子忧君臣之义废而作《春秋》，于是作《春秋论》三篇，详论《春秋》尊君之义。他强调：“人之罪固有可赎，若弑君之罪，虽功存一时、泽及万世，不以赎其毫末也。”[37]他论姜氏会齐侯，谓《春秋》详书姜氏淫乃“圣人别嫌明微”之意；他论“郑伯克段于鄢”，认为《春秋》非罪郑伯，这些均显示出俞樾的尊王思想。王何以尊？俞樾认为王得以尊的关键在“一”，即将风俗政教归于天子。他说：“世之盛也，国无异政，家无殊俗，考礼正刑一德，归于天子。所谓天下有道、礼乐征伐自天子出也。”又说：“周之衰，王者不作，于是诸侯之强大者起而为长。齐桓兴，齐为盟主，晋文出，晋为盟主，《春秋》亦遂从而予之。何者？天下不可以无所一也。”[38]在他看来，尊王是正、是经；一于诸侯，则是权，是变。从尊王的要求出发，俞樾认为“名者，人治之大者也。”因此，他认为圣人为治之先在于“正名”，“万物之名皆不可以不正”[39]。何谓“正名”？俞樾以“正百物之名”释之，然其重点则在人伦关系。他说：“孔子论为政，必也正名，而《大学》之教，始于格物，其义一也。周公作《尔雅》，自天地以至草木禽兽，一一训释之。盖亦格物之事，推而言之，则君君臣臣父父子子夫夫妇妇，皆格物也。物不格，则君不君、臣不臣、父不父、子不子、夫不夫、妇不妇，尚足与言君臣父子夫妇之道乎。”[40]然而，在俞樾的尊王思想中，并非片面要求人们尊王，王所以尊，天下所以一于王，在一定意义上也决定于为王者自身。他继承和发扬了公羊家“众所归往谓之王”的思想，他释文王所以称王之故云：“众所归往谓之王，虞芮质成之后，六州咸附，则已有王之实矣。有其实，岂可辞其名，此文王所以称王也。”[41]又谓周自幽厉以下，众不归往、不朝诸侯，则天下已失，故孟子云：“三代之失天下以不仁”，认为孟子虽处周世，而俨然以后世之人待周的原因即在于此。从这一思想出发，俞樾认为后世之人残山剩水仍以蜀汉为正统乃不达“众所归往谓之王”之义。另一方面，他又强调：为王者不应“示天下以异”，对殊方异俗、奇形诡制“摈之而勿御，绝之而勿传，邦国勿赖其用，考工勿详其法。”世之君子才可能“非先王之法言不敢言，非先王之法服不敢服。”而胥一世之人才可能“范以先王之法”，并最终达到“耳目一，风俗同，天下长治而久安”的效果。[42]

五

俞樾的“夷夏之辨”思想亦与传统公羊学思想一致，即从文化上而非种族上区分“夷”与“夏”。他释《公羊传》“秦之为狄，自崤之战始”一文时认为，秦得周之故都，文武成康之旧治，崤之战以后，秦用由余，以其治戎者治秦，秦俗之敝至于妇公并踞，而“秦于是乎狄矣！”[43]《论语》“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”。北宋经学家邢丙疏云：“言夷狄虽有君长而无礼义。中国虽偶无君……而礼义不废，故曰：夷狄之有君不如诸夏之亡也。”南朝（梁）经学家皇疏则云：“周室既衰，诸侯放恣，礼乐征伐之权不复出自天子，反不如夷狄之国尚有尊长统属，不至如我中国之无君也。”朱熹采皇疏。俞樾则认为：“此章之义自以邢疏为善。”[44]由此可见，俞樾在“夷”、“夏”分别的标准上，与其他公羊学者并无差异。然而，俞樾将这一学说与“三世说”结合起来，却又形成一套与近代其他一些公羊家完全不同的历史观。公羊学的“三世说”是将《春秋》

242年间的十二世分为孔子所传闻世、所闻世、所见世。所传闻世历隐、桓、庄、闵、僖五世；所闻世历文、宣、成、襄四世；所见世历昭、定、哀三世。公羊家在这一历史划分的基础上，又赋予三世不同的政治意义，从而形成他们“非常异义可怪”的历史观，并以此寄托他们的政治理想。根据这一学说，人类历史演进的不同阶段是有高低之分的，但这种高低之分的标准不在政治与经济，而在道德。世愈进，人类普遍的道德水平愈高，王化愈广，而“夷”、“夏”的区别也趋于消失。到了太平世，则夷狄已进至于爵，远近大小若一。也就是说，太平世之时，夷狄道德水准大进，能行诸夏礼乐，在道德上与诸夏无别。俞樾虽然也以道德水准衡量社会发展水平的高低，也强调三世进化，然其进化的结果却不是“夷”、“夏”差距的消失，而是鸿沟的扩大，因此，世愈进，“夷夏之辨”愈严。他的这一思想在《于越解》一文中得到充分的表现。定五年《公羊传》：“于越入吴，于越者何？越者何？于越者，未能以其名通也；越者，能以其名通也。”俞樾首先是考定《春秋》书“于越”的年代为定五年和哀十三年，书“越”的年代为昭五年和昭三十年。又引庄五年《公羊传》“倪者何？小邾娄也。小邾娄则曷为谓之倪，未能以其名通也”之文，且将未能以名通称“倪”，能以名通称“小邾娄”与《公羊传》称“越”、称“于越”比较，认为其前后顺序正好颠倒。因详释其所以颠倒之故云：“此圣人之深意，《春秋》之大义也。楚始见经曰荆，其后曰楚，此引而进之也。越始见经曰越，其后曰于越，此推而远之也。”又论《春秋》何以推而远之，认为“当《春秋》之初，王制未立，内治未修，夷狄得以狎至乎中国。故此一荆也，俄而楚人矣，俄而楚子矣，君、大夫皆见于经，与中国等。见夷狄之狎至莫得而禁之也。若定、哀之间，《春秋》成矣，《春秋》成而文致太平。于是此一越也，外之曰于越。见内治修明，外侮不至，凡夷狄之人皆屏之四裔，不与我同中国，故借越以示义也。”从这些思想出发，俞樾又指出，汉时呼韩邪单于来朝，唐时西北诸蕃请上尊号为天可汗，皆有违圣人之意。最后他还提出：“《春秋》内诸夏而外四夷，胥天下之越而于越之，斯可以攘外而安内矣！”[45]他在《论介人侵萧》、《论楚子伐陆浑之戎》两文中，进一步阐发严夷夏之辨的必要，强调“华戎杂居，未有不乱者也”[46]。甚至要求中国与夷狄断绝一切往来，“外而不内，疏而不戚”[47]。这些材料表明，“世愈进，夷夏之辨愈严”是俞樾“三世说”的一个显著特点。此外，俞樾又认为，世愈进，道德水平愈高，封建体制也愈完善。他认为，三代以上属上古时代，上古时代的特征是“公天下”，“自天子以至于里胥，皆众立之。”[48]诸侯不属于天子的屏藩，大夫不属于诸侯的臣仆，“自天子、诸侯以至一命之士、抱关击柝之吏，各量其力之所能任，以自事其事，以自食其食，故曰：位曰天位，禄曰天禄。”[49]因谓天生管仲，使之匡天下，并非私齐，为齐生管仲。因此，他认为不能以管仲不为公子纠尽忠而相于齐桓公而非之。因为时代不一样，不能用后世家天下的道德标准要求管仲。然而，俞樾并不以天下为公是理想社会，他于《礼记》独取《王制》而不取《礼运》的思想根源即在于此。《春秋》书“卫人立晋”，《公羊传》曰：“立者何？立者不宜立者也。其称人何？众立之辞也。众虽欲立之，其立之则非也。”《谷梁传》曰：“立者不宜立者也，晋之名恶也，其称人以立之，何也？得众也，得众则是贤也。《春秋》之义，诸侯与正而不与贤也。”俞樾详引其文，且谓“公、谷之说，得《春秋》之义矣。”他强调：“上古之义，非可施于后世……若以上古之义复施于后世，大乱之道也。”且谓“《春秋》特书卫人立晋，以明上无天子，下无方伯，自相推奉，为大乱之道。”他又说：“不问其当立不当立，苟以其得众而遂予之，则天下之乱自此多矣！海外荒远之国，君臣之分未明，或由众人推择，遂为之长，岁食其俸而治其事，若佣焉者，榛榛狉狉，固难与语《春秋》之义也。”[50]可见，在俞樾心目中，尊王重道才是理想社会的标准，“公天下”则是社会未进化、道德水平低下的表现。

以上分析表明，俞樾相当系统地吸收了公羊学的基本思想，并将其运用于对儒家经典的训诂、考释中。不仅如此，俞樾还将“六经”视为一个整体，并把公羊思想看成是贯串儒家

经典的基本思想。他说：“夫子删《诗》、《书》，定《礼》、《乐》，赞《周易》，修《春秋》为后世法，皆所以治来世也。”[51]这表明，公羊学在一定意义上成了俞樾治经的指导思想。需要指出的是，俞樾对公羊思想并不限于简单的吸收，他还从自己的现实政治立场出发，对一些公羊思想进行了一定程度的修正。在三统说方面，他兼采了董仲舒和《白虎通》中的观点，把二者结合起来。他提出的“三世说”具有浓厚的保守色彩，与通常意义上的公羊“三世说”的内涵有着本质差异。在他看来，世愈进，“夷夏之辨”愈严，中国越是应该断绝与“夷”“狄”的一切往来。这样一种思想与中国近代面对的时代潮流是背道而驰的。不过，俞樾并没有简单地运用这一思想评判近代中外文化相互交流的现实。他把人类社会分为“小九州”时代和“大九州”时代，并认为近代中国正处于“大九州”时代的初级阶段，“大战国”时期。他说“今日之天下，乃一大战国也”[52]，并指出，在这样一种“大战国”时期，应兼重商务，“通万国之有无”[53]；在文化上，则应相互交流，以便从文化上“化彼为我”[54]。这是俞樾对现实政治的矛盾态度在经学上的反映。

---

①顾颉刚：《秦汉的方士和儒生》，上海古籍出版社1988年版，5页。
②章太炎：《俞先生传》，见《章太炎全集》(四)，上海人民出版社1985年版，211页。
③傅斯年著：《清代学问的门径书几种》。见《傅斯年学术文化随笔》，中国青年出版社2001年版，116-117页。
④杨向奎：《俞樾 <曲园学案>》，见《清儒学案新编》第五卷，齐鲁书社1994年版，512页。
⑤《孟子 ·滕文公下》。见陈戍国点校：《四书五经》，岳麓书社1991年版，93页。
⑥⑦司马迁著：《史记》，中华书局1982年第二版，3115页、3297页。
⑧刘逢禄：《公羊何氏释例 ·王鲁例第十一》。转引杨向奎主编：《清儒学案新编》第四卷，齐鲁书社1985年版，41-42页。
⑨㉔㉕俞樾：《经课续编》卷五，2页，《春在堂全书》光绪二十三年重订本（石印本）。
⑩㉒㉓㊵㊶㊷俞樾：《达斋丛说》，2页、2页、2页、2页、1页、5页，见《曲园杂纂》，同上。
⑪⑫俞樾：《诂经精舍自课文》卷二，2页，见《第一楼丛书》，同上。
⑬⑭俞樾：《湖楼笔谈》卷一，5页、5页，见同上。
⑮⑯⑰㊸俞樾：《茶香室经说》卷十三，1页、1页、3页、5页，《春在堂全书》光绪二十三年重订本（石印本）。
⑱俞樾：《经课续编》卷六，3页，同上。
⑲⑳俞樾：《茶香室经说》卷十六，5页、3页，同上。
㉑俞樾：《东野毕善御论》，《佚文》，2页，见《俞楼杂纂》。同上。
㉖俞樾：《群经平议》卷三十一，2页，同上。
㉗㉙俞樾：《经课续编》卷七，3页、3页，同上。
㉘㊾俞樾：《湖楼笔谈》卷二，3页、2页，见《第一楼丛书》，同上。
㉚㊺俞樾：《经课续编》卷二，3页、7页，同上。
㉛俞樾：《群经平议》卷十一，3页，同上。
㉜俞樾：《啸香馆笔记》卷四，《泡中富贵》，民国书社中华元年版。(原署啸香馆侍者著)
㉝俞樾：《宾萌集》卷三，1页，《春在堂全书》光绪二十三年重订本（石印本）。
㉞俞樾：《群经平议》卷三十二，4页，同上。
㉟㊲俞樾：《佚文》，2页、3页，见《俞楼杂纂》，同上。
㊱俞樾：《湖楼笔谈》卷一，6页。又见《诂经精舍自课文》卷一，4页；《佚文》，2页。(《第一楼丛书》/《俞楼杂纂》)。《春在堂全书》光绪二十三年重订本(石印本)。
㊳㊻㊼㊽㊿俞樾：《达斋春秋论》，4页、4页、3-4页、1页、1页，见《曲园杂纂》，同上。
㊴俞樾：《宾萌集》卷二，6页，同上。
㊹俞樾：《论语古注择从》，2页，见《俞楼杂纂》，同上。
[51]俞樾：《春在堂随笔》，辽宁教育出版社2001年版，42页。
[52]俞樾：《王子庄〈中外和战议〉序》，《春在堂杂文五编》卷六，32页，光绪二十五年重订本。
[53]俞樾：《刘筱舫观察六十寿序》，《春在堂杂文六编》卷十，23页，同上。
[54]俞樾：《金眉生廉访六十寿序》，《春在堂杂文续编》卷五，7页，《春在堂全书》光绪二十三年重订本（石印本）。